

الفضاء الديني ومسألة الاختلاف

محمد طوّاع

سيكون سؤال هذا البحث هو التالي: كيف عاش المفكر الإسلامي في العصر الوسيط مسألة الاختلاف الديني؟

في التقديم: من المعروف أنه بالنسبة إلى الإسلام، هناك معطى واضح تجاه الأديان، ويمكن أن نعود إلى مؤرخي الفرق وإلى المفكرين الذين اهتموا بالفكر السياسي الإسلامي لنقف بجلاء على الوضع الشرعي الذي حدده الإسلام للأديان التي حاور المسلمون أهلها. يقول الشهرستاني «الخارجون عن الملة الحنيفية، والشرعية الإسلامية وهم انقسموا: إلى من له كتاب محقق مثل التوراة والانجيل وعن هذا يخاطبهم التنزيل بأهل الكتاب. وإلى من له شبهة كتاب من المجوس والمناوية»⁽¹⁾.

هناك إذن أهل الذمة ووضعيتهم الشرعية المقننة بالرغم من الاختلافات بين الفقهاء حول بعض شروط العهد والذمة كتحديد قيمة الجزية أو هل يجوز إعادة بناء ما انهدم من كنائسهم أم لا ومسألة تحديد مدافن أمواتهم⁽²⁾. ويقول الماوردي صاحب «الأحكام السلطانية» في هذا الصدد ما يلي: «ولا يجوز أن يحدثوا (أهل العهد والذمة) في دار الإسلام بيعة ولا كنيسة، فإن أحدثوها هدمت عليهم، ويجوز أن ينو ما استهدم من بيعهم وكنائسهم العتيقة»⁽³⁾.

وهناك الصنف الآخر من الأديان الذي لم تكن له أية وضعية قانونية في دار

(1) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1975، ص 208.

(2) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1968م، ص 164.

(3) الرجوع إلى الباب 13 من كتاب «الأحكام السلطانية» بكامله.

الإسلام بل لم يعترف بها كأديان حقيقية، فاعتبرت شركاً ويختلف التعامل مع أهلها في دار الإسلام. يقول الماوردي: «وأهل الكتاب هم اليهود والنصارى وكتابهم التوراة والإنجيل، ويجري المجوس مجراهم في أخذ الجزية منهم وإن حرم أكل ذبائحهم ونكاح نسائهم».

نلاحظ إذن أن المسلم قد قعد شروطاً معيارية شرعية يحدد من خلالها وضعية قانونية واجتماعية سواء لمن يسميهم بـ «أهل الكتاب» أو هؤلاء الذين يعتبرهم أهل الشرك.

في هذا البحث لن نهتم بشروط «العهد والذمة» التي حددت وضعية أهل الكتاب الشرعية والاجتماعية، بل سنهتم بالصنف الثاني، أي سنحاول مقارنة وضعية أديان الشرك التي تم حظر التعامل مع أهلها شرعاً وبشكل معياري، وعدم الاعتراف بها أو بحقوقها في الوجود والاستمرار داخل تضاريس الفضاء الاجتماعي الإسلامي ونموذج هذه الأديان المانوية.

ولنبداً عرضنا بتوجيه طريق تفكيرنا بالسؤال التالي: هل الحكم على هذه الأديان بأنها شرك وبالتالي حظر التعامل معها ارتقى إلى مستوى منع الحوار والمناظرة مع أصحابها؟

إذا عدنا إلى التاريخ الفعلي للجماعة التي اعتقدت بالمانوية، سنجد أن الأمور سارت بشكل مخالف لما تحدد معيارياً: إذ ظل المانويون يمارسون معتقداتهم إلى فترة ما من العصر العباسي. بل إنهم في العصر الأموي في عهد الحجاج كانوا يتمتعون بحرية واسعة من حيث ممارسة معتقداتهم. وفي عهد الخليفة العباسي الهادي كانوا يقومون بالدفاع عن أنفسهم. إن التاريخ الفعلي يثبت أنه في فترة ما جرت المناظرة والحوار بين المسلم والمانويين خارج وضع شرعي قطعي.

إلا أنه في عهد المهدي سيتعرض المانويون لمواجهة عنيفة انتهت بهم إلى نقل كنيستهم من العراق إلى سمرقند. يسجل ابن النديم صاحب «الفهرست» في هذا الإطار حواراً طريفاً جرى بين الخليفة العباسي المأمون وبين جماعة من لا ذمة لهم:

«من أنتم من الذمة؟ (سؤال المأمون) فقالوا: نحن المانوية فقال: أنصاري أنتم؟ قالوا: لا. قال: فيهود أنتم؟ قالوا: لا. قال: فمجوس أنتم؟ قالوا: لا. قال لهم (المأمون): أفلكم كتاب أم نبي؟ فجمعتموا في القول. فقال لهم: فأنتم إذن الزنادقة (1) وأنتم حلال دماؤكم، ولا ذمة لكم فاختراروا الآن أحد أمرين: إما أن تنتحلوا دين الإسلام أو ديناً من الأديان التي ذكرها في كتابه، وإلا قتلتم عن آخركم (2) وفي جهة أخرى يقول ابن النديم: «فقال المأمون: أسلّم يا يزدانبحث، (أحد رؤساء المانوية عهد الدولة العباسية) فقال له يزدانبحث: نصيحتك يا أمير المؤمنين مسموعة، وقولك مقبول، ولكنك ممن لا يجبر الناس على ترك مذاهبيهم» (3).

هذا على مستوى معطيات التاريخ العام، أما على مستوى تاريخ المناظرة في الفكر الإسلامي فهناك ما يثبت أن المناظرة والحوار قد تمت بين المسلمين وبين من ظل معتقداً بالآراء والمعتقدات المانوية، بل إن من بين هؤلاء من كانت له وظيفة في الدولة الإسلامية العباسية واغتنى بمهنته ككاتب ونذكر هنا اسم ابن المقفع، وهناك من كان له مجلس خاص به وبرواده كأبي عيسى الوراق وصديقه ابن الراوندي، وهناك من كانت له مكانة في قول الشعر ونظمه كبشار بن برد (-168هـ). يقول القاضي عبد الجبار: «والمناظرة تزعم أن الفلاسفة عنها أخذت هذه المذاهب، وإنما ذكرت ذلك بهذا المكان لتعرف مقدار عقول الزنادقة والملحدة، ولولا فتنة قوم من الرؤساء والكتاب

(1) الماوردي، الاحكام السلطانية ص: 143.

(2) ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص 445.

(3) ابن النديم، نفس المرجع ص 437.

أما الدراسات الأساسية لهذا التقديم فهي التالية:

(G) Monnot: «Islam et religions», Maisonneuve et Larose 1986 col. Islam d'hier et d'aujourd'hui, p. 97 jusqu'au p. 104.

Puenseurs Musulmans et Religions Iranienes, Maisonneuve et Larose.

Gabrieli (F): La Zandaqa au Premier Siecle Abbasside In: L'elaboration de L'Islam (Colloque de Strassbourg) puf, Paris.

Laoust (H): L'heresiographie Musulmane sous Les Abbassides In Cahiers de civilisation medieval T. 10.

Laoust (H): Les schismes dans L'Islam.

- Nyberg (H. S) et Charles Pellat: In Classicisme et Declin culturel dans L'histoire de L'Islam. Maisonneuve et Larose 1977.

والوزراء بهم لما ذكرناهم، ولكن هؤلاء لغفلتهم وسوء تمييزهم قد اغتروا بهم لما ذكرناهم» تثبت دلائل النبوة ج 1، ص 80.

ويقول أيضاً بصدد أحد رؤوس المناظرة المانوية - الإسلامية، ابن الراوندي: «ولولا أن الأشعرية والرافضة والنصارى والزنادقة يرون هذا الرجل (ابن الراوندي) بعين المحصلين لما ذكرنا أسئلته لركاكتها، ولكنه صنف شيئاً للمشبهة وشيئاً للمجبرة وشيئاً للرافضة، فسروا به لنقصهم، وشهدوا له بالحدق لفرط غباوتهم (...) وقبله اليهود والنصارى وصدقوه لأنه شتم محمداً رسول الله ﷺ وأظهر تكذيبه، وهو فقد شتم إبراهيم وإسحق ويعقوب وموسى وهارون ويحيى وعيسى وجميع النبيين» (ص 89، 90، 91 من التثبيت).

هكذا نلاحظ من خلال ظاهر هذه النصوص أن اتباع المعتقدات والأديان الغير الكتابية، وخاصة المانوية، كانت لهم مكانة ضمن النخبة العاملة في الإسلام وكانت لهم مناظرات ومرافعات حددوا من خلالها تصورهم للمسلم ولتجربته في إنتاج الرمز والحضارة وحددوا موقفاً من المقدس المسلم وفي المقابل موقف المسلمين هؤلاء من المقدس غير الإسلامي، كما أن المانوي عبر عن اختلافه الديني.

نعود إلى سؤال البحث من جديد ونقول: كيف عاش المفكر المسلم ظاهرة الاختلاف الديني مع أهل العقائد والآراء والأفكار المانوية؟

من خلال الخطوات الأولى لوضع يبيولوجرافيا هذا الموضوع تبين لنا أن موقف المعتزلة يتصدر موقف المسلمين السنة من هذه الأديان: لقد تبين لنا ذلك من خلال الدراسات العامة المرتبطة بالقرنين الثاني والثالث الهجريين كالدراسات التي توجد في الندوة المعنونة بـ *Classicisme et Declin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Maisonneuve et Larose 1977. أو من خلال بعض الدراسات الأساسية والخاصة التي خصت موضوع الإسلام والأديان الأخرى. من مثل تلك البحوث التي قام بها G. Monnot في دراستين أساسيتين: *Penseurs Musulmans et Religions Iraniennes*. ودراساته التي جمعت وطبعت سنة 1986 تحت عنوان *Islam et*

Religions فكان السؤال: لماذا المعتزلة بالذات هي التي تصدرت موقف المسلمين السنة من حيث الرد ومناقضة هذه الأديان الإيرانية؟

قام G. Monnot بإحصاء ما يزيد عن 160 عنواناً لمقالات ورسائل ترد على أهل تلك الأديان بما في ذلك عنوان للخليفة المأمون. أمام هذا الإحصاء الضخم لهذه الكتابات التي اهتمت بالرد على هذه الأديان طرحنا عدة أسئلة: هل كان الواقع الديني الإسلامي يتطلب كل هذا الجهد؟ بالنسبة إلى الإسلام المعياري كان موقفه واضحاً: هناك أهل الذمة وهناك أهل الشرك. بالنسبة لأهل الذمة كانت لهم وضعية شرعية قننها الفقهاء. أما أهل الأديان التي لم تشملها (معاهدة الذمة) فقد تم إلغاؤهم وعدم الاعتراف بهم كأديان. لكن مع ذلك وقعت المناظرة والجدل والمناقضة مع أهل هذه الأديان. فكيف نفسر ذلك؟ لماذا لم يكتف المعتزلة بموقف الإسلام المعياري؟ هل كان الغرض هو وضع أدب مقارنة للأديان؟

أما من حيث المصادر فقد ركزنا في هذا البحث على نص معتزلي ينتمي إلى هذا الأدب (أدب المقالات) فيلخص ويعرض جل الأسماء المعتزلية التي أسست خطاباً للمناقضة وللرد على هذه المعتقدات والأديان التي لم تستفد من معاهدة الذمة. هذا المصدر هو مؤلف «الانتصار» للخياط المعتزلي (حوالي 300هـ) وسيكون خطاب هذا المؤلف هو مدار الحديث لهذا العرض.

نشير أولاً إلى أن هذا المؤلف يمثل مرحلة تاريخية ستعرف فيها المواجهة مستوى عالياً من الحدة ضد من نعتوا بالزندقة أو الشنوية أو بأصحاب المنانية في القرنين الثاني والثالث الهجريين. أما الأسماء البارزة كخصوم للمسلمين فهناك ابن المقفع وابن الراوندي. وعرضنا سيخصص حول ابن الراوندي المانوي ومناظراته مع المعتزلة.

لنبدأ بقصة هذا الكتاب:

1 - نبدأ بمسألة العنوان والمقدمة: الكتاب معنون كالتالي: «كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي (250م) الملحد وما قصد به من الكذب على المسلمين والظعن

عليهم» هذا المؤلف منقول إلى الفرنسية من طرف الدكتور ألبير نصري نادر. المطبعة الكاثوليكية... بيروت 1957. وقد قدم له المستشرق H. S. Nyberg بمقدمة دالة حول المعتزلة وعلاقتها بالسلطة السياسية العباسية.

السؤال: ما دلالة هذا العنوان؟ «كتاب الانتصار» الانتصار على من؟ وحول ماذا تم الانتصار؟

إن الكتاب عبارة عن ردود على ملحد. الإلحاد اسم يطلق على من؟ ما مفهوم الإلحاد عند واضع هذا العنوان؟ هذا الكتاب رد على ما قصدهم به ابن الراوندي وطعن به عليهم؟ كيف يتمثل الخياط تدخله هذا للرد؟ هل هو ممثل المسلمين؟ أي مسلمين؟ من أعطى للخياط هذه الصلاحية؟ هذا ويعتبر الخياط ممارسته هذه بمثابة جهاد ضد عدو⁽¹⁾.

2 - كتاب «الانتصار»⁽²⁾ ألّف بعد كتابين هما اللذان حددا له مدار الكلام: الكتاب الأول للجاحظ: «فضيلة المعتزلة» أما الكتاب الثاني فهو لابن الراوندي والمعنون بـ «فضيحة المعتزلة» ثم بعد ذلك يأتي كتاب «الانتصار» ليرد على رد ابن الراوندي.

لاحظنا ونحن نتابع كتاب الخياط أن الكتابين السابقين حاضرا في كتاب «الانتصار»: الخياط يقوم بالرد والمناقضة بعد أن يعرض رأي الجاحظ، وآراء مجلّ المتكلمين المعتزلة، ويعرض رد ابن الراوندي عليه ثم يقوم برد الرد.

أما بالنسبة لكتاب «فضيحة المعتزلة» فهو يركز على مجموعة من الأسماء من شيوخ المعتزلة ويركز بالخصوص على أبي الهذيل العلاف، والرد على الشيخ معناه الرد على جماعته والتابعين له. كما يركز على إبراهيم النظام (231م) وعلى معمر بن

(1) الخياط: الانتصار ص 11. المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957م.

(2) يشكل هذا الكتاب في مستواه المباشر من الكتابة نصاً إشكالياً منظماً، بل إن الكتاب عبارة عن قضايا اختارها الخياط ورد عليها وحاول نقضها. مجموعة هذه المسائل 110 مسائل، جلها يتعلق بما يعرف عند الفقهاء بـ «جليل الكلام» ومنها ما يتعلق بـ «الإجماع» و «التواتر» وفي ص 30 و 31 و 32 و 35 و 36 يرد بشكل مباشر على «المانية» ويثبت مانوية ابن الراوندي في ص: 37.

عباد السلمي (220م) وعلى ثمامة بن أشرس النميري (213 م). وكذا يناقش هشام ابن عمرو الفوطي (226م) والمراد الملقّب بأبي موسى (226م) وأخيراً على أبي عثمان الجاحظ (252م) صاحب «فضيلة المعتزلة».

كتاب «الانتصار» إذن يستحضر كل ما جاء في «كتاب فضيحة المعتزلة» ويرد على ابن الراوندي و «ما قصد من الكذب» على هؤلاء الشيوخ «والطعن عليهم» ونشير إلى أن جل هذه الأسماء كانت لها «مقالة» في الرد على الأديان «الثنوية وعلى المانوية أو المانية»⁽¹⁾.

ما هي القضايا التي يطرحها «الانتصار»؟

أولاً: إن ما أنتجه ورّج له ابن الراوندي من أفكار حول شيوخ المعتزلة يعتبر في نظر الخياط عبارة عن «كذب» و «بهتان».

ثانياً: إن ما يدعيه ابن الراوندي من انتماء لفرقة المعتزلة هو غير صحيح و«إنه كان زماناً تابعاً من أتباعهم (المعتزلة) (...) يختلف إلى مجالسهم ويتعلم من أشياخهم إلى أن ألحد في دينه وجحد خالفه فنفته المعتزلة عنها وباعدته من مجالسها» ...

السؤال: ما دلالة ادعاء ابن الراوندي الانتماء إلى فرقة المعتزلة؟ خاصة وأنه من المعروف عنه أنه من مروجي الأفكار المانوية؟ وما دلالة موقف الخياط من هذا الادعاء؟

أليس هذا السلوك (الادعاء بالانتماء إلى مذهب معين أو فرقة مسلمة) كان من قبيل طلب مشروعية الكلام؟ ألم ينفع النصيح أو الجدل مع ابن الراوندي من طرف المعتزلة؟ لماذا ارتقى الموقف إلى مستوى «النفي» من المجلس والمجالسة؟ بل نقول إن موقف المعتزلة ارتقى إلى مستوى «الاستخبار» على ابن الراوندي وأصحابه (كأبي عيسى الوراق) وطلب تدخل السلطان واللجوء إلى القهر بدل المناظرة الكلامية.

ثالثاً: إن ما داولته مؤلفات ابن الراوندي من أفكار تتميز بالطعن في مسائل تعتبر

(1) الخياط: «الانتصار» ص: 123.

من قبيل المقدس في مخيال المسلم: التوحيد، القرآن، الأئمة الهادين، القدم، الحدوث، الآخرة، المعجزة، الأنصار والمهاجرين. هذه المفاهيم هي بمعنى من المعاني تؤلف عائلة رؤية المسلم. من خلال ما داولة ابن الراوندي حول هذه «المسائل» تكونت صورة هذا الأخير عند الخياط، صورة متعددة الهوية مرة «مانوي» وتارة «ثنوي» أو «دهري» ومرة يصبح ابن الراوندي «شيعياً» ومرة أخرى «معتزلياً».

فالسؤال: ما دلالة الطعن في «النبوة» أو «القرآن» أو «التوحيد» بالنسبة لمخيال المسلم؟

نطرح هذه الأسئلة كلها لأن الكلمات التي صيغت بها المقدمة والعنوان والكتاب ككل استوقفتنا: كلمات مثل: «الرد»، «الطعن»، «الملحد»، «الماجن»، «السفيه»، «الكذاب» ثم إن العمل الذي قام به الخياط هو «خطاب رد ومناقضة»⁽¹⁾.

إن عملاً من هذا النوع هو أولاً ممارسة وفعل بواسطة الكلام حول شخص آخر، وثانياً لا يمكن أن يصدر مثل هذا العمل إلا عن شخص يكون قد ركز اسماً رمزياً متراكماً من طرف جماعة منحه السلطة وفوضته الكلام. الخياط يقول: «وترك (ابن الراوندي) الحق فنفته المعتزلة عنها وطرده عن مجالسها (...) وغلطت في مذهبك ونصرت الدهرية في كتبك. كما فعلت بأخيك أبي عيسى (الوراق) لما قال بالمنانية (المانوية) ونصر الدهرية ووضع لها الكتب يقوي مذهبها ويؤكد قولها. وكذلك هي لكل من حاد عن سنن الحق وطعن في التوحيد ومال عن الإسلام. وأما ابن حائط (أحد المعتزلة الذين انضموا إلى الإلحاد) فلا أعلم أحداً كان أغلظ عليه من المعتزلة ولا أشد عليه منها، ولقد بلغ من شدتها عليه أن أخبرت الوراق بإلحاده، فأمر ابن أبي دؤاد (القاضي) أن ينظر في أمره وأن يقيم حكم الله فيه «الانتصار»، ص 107، 108، 143».

نلاحظ إذن أن المعتزلة مارست «الطرد» و«النفي» و«الاستخبار» و«إقامة حكم

(1) تشير دراسة G. Monnot المذكورة سابقاً إلى أن ما طبع الكتابات حول الأديان الإيرانية، كتابات القرن الثاني والثالث الهجري، هو أنها كتابات رد ومناقضة. على حين أن كتابات القرن الرابع الهجري حفلت بأعلام مثل القاضي عبد الجبار وابن النديم أو من جاء من بعد كالشهرستاني؛ وقد تميزت كتابتهم بأنها تهدف إلى التعرف والتعريف بهذه الأديان.

الله» على كل من «ترك الحق»، على كل من ألحد، على من نصر الدهرية أو «نصر
المنانية» أو الثنوية أو من قال بمذهبها أو أكد قولها. وكذا الطرد لكل من «مال عن
سنن الحق» ولكل من طعن في «التوحيد» و«مال عن الإسلام».

إن صيغة هذا الكلام تثير بعض الأسئلة:

ما حدود مثل هذا الكلام؟: النفي لكل من «ترك الحق» و«طعن في «التوحيد»
ومال عن «الإسلام» ما المقصود بالحق المتروك؟ الطعن؟ «التوحيد» أي «توحيد» أو
التوحيد بأي معنى هذا الذي يوجب الطرد والنفي من مجلس المعتزلة والذي يوجب
الاستخبار للوائح وللقاضى أحمد بن أبي دؤاد؟ الميل عن الإسلام، أي إسلام؟ هل
كما يراه السني المعتزلي أم الشيعي؟

نتساءل لأن لكل مسلم تصوراً ما في مخياله عن «الإسلام الحق» وغيره يعتبر
باطلاً أو خروجاً أو رفضاً. ثم إنه من يتخذ موقف الطرد أو النفي معناه أن مهمة
المناظرة والحوار قد انتهت، فأصبح الأمر يستدعي ويستوجب حضور السلطات
والقهر.

في هذا الإطار يتحدد الخلاف والاختلاف الديني بنوعيه، سواء داخل الدائرة
الإسلامية أو بين المسلم وغيره من العقائد والأديان.

لقد كانت كلمة المعتزلة مؤسسة سياسياً كما أن سياسة القرن الثاني والثالث
الهجري كانت مؤسسة علمياً بشكل معتزلي. وإلا لماذا الاستخبار للخليفة الوائح
وحمله - مع مستشاره القاضى أحمد بن أبي دؤاد - على أن «يقيم حكم الله» في
كل من «مال عن الإسلام». ونشير هنا إلى أن القاضى أحمد بن أبي دؤاد مارس
سلطته كمستشار في عهد ثلاثة خلفاء: المأمون وهو الذي عينه كقاضٍ ومستشار
عند المعتصم وهنا سيعيش مشكلته مع الفقيه أحمد ابن حنبل وأهل الحديث (محنة
ابن حنبل) وكذلك مارس سلطته الاستشارية في عهد الوائح (H. Laoust: Les
schismes)

يتبين أننا نقف عند «الكلمة» لأنّ لها وظيفة ومفعولاً خاصاً عندما تصبح لغة

مؤسسية، ولما تقوم اللغة بتمرير السلطة وتجعلها رمزية. وهذا بالضبط ما دفع الموقف المعتزلي الى البروز طيلة القرن الثاني والثالث الهجري ضد أصحاب العقائد الثنوية والمأنوية والديصانية. إن الكلمة المعتزلية كانت مؤسسة سياسياً في هذه الفترة. هذا الواقع التاريخي الذي تحالفت فيه السلطة العلمية المعتزلية مع المأمون والمعتصم والواثق أصحاب السلطة السياسية هو ما جعل الكتابات المعتزلية التي كانت ضد أصحاب العقائد الثنوية تصدر كتابات هذه الفترة. لكن لماذا لم يكتف المعتزلة بالموقف المعياري للإسلام تجاه أديان الشرك؟ هل الواقع الديني كان يفرض كل هذا الجهد النظري والعملية ضد أفكار ومعتقدات هذه الأديان الإيرانية؟ بل نقول هل كان المعتزلة على معرفة دقيقة بأفكار وتاريخ هذه الأديان وبالمأنوية خاصة؟

* * *

لنتنقل إلى السؤال التالي: ما هي الموضوعات التي حددت مدار هذا الجدل بين المعتزلة وبين أصحاب أفكار ومعتقدات الثنوية والمأنوية؟

إذا تابعنا القراءة في كتاب «الانتصار» نجد أنفسنا في غمار علم الكلام. إلا أننا سنعرض لمسألتين كانتا مصدر خلاف قوي: المسألة الأولى تتعلق بقيمة منهجية الخبر. أما المسألة الثانية فتتعلق بمفهوم التناسخ⁽¹⁾.

(1) الحديث عن قيمة مصدر «الخبر» ومنهجيته وما ترتب عنها من جدال أخلاقي. السؤال: ما دلالة وأبعاد الخوض في هذا الموضوع، دلالاته وأبعاده التاريخية بالطبع لدى المسلم.

إن الحديث عن مصدر «الخبر» يجرنا إلى المسألة العامة المتعلقة بكيفية تأسيس الإسلام نظرياً. وهنا نتساءل: ما دلالة الحديث حول الخبر وقيمة ناقله ومصدر الرواية؟ وما دلالة الحديث عن «التواتر» كموجب للعلم أو الحديث عن عصمة

(1) نجد الحياض في ص 30 وص 31 و 32 يخصص الرد على المأنوية في قولهم بـ «الإثنين» وفي قولهم بـ «النور والظلمة»، ويعرض لمناقشة جرت بين النظام والمأنوية حول مسألة «التناهي» وهي موضوعات تعني مفهوم «التوحيد» عند المعتزلة وتصورهم للألوهية.

الأئمة؟

هذا الحديث يجر أيضاً للحديث عن مفهوم «الصحابة» وهل يجوز الحديث عن الخطأ عندهم أو الحديث عن جواز تكفيرهم؟ ثم لماذا عندما نقول «أهل السنة» فإننا نقول الصحابة والتابعين وعندما نذكر الشيعة فإننا نقول الإمامية، ولما نقول المثانية فإننا نقول الديسانية؟ ثم كيف نميز منهجياً بين الخبر الشاذ والخبر الموجب للعلم؟ هل الاستخلاف «منصوص» عليه ثم هل هو «توقيف» أم أن خبر «التواتر» هو الموجب للعلم وللإستخلاف؟ يقول الخياط: «ثم يقال لصاحب الكتاب (ابن الراوندي) ليس يبلغ بنا الحال مع الرافضة إلى أن نناظرهم في التواتر لأن أهل العلم مختلفون في الأخبار، ولهم أقاويل مختلفة. وادعائهم عليه الزيادة والنقصان والتبديل والتغيير ومخالفة السنن (...)» وهل التواتر صحيح وغيره؟ فهو كلام يدور بين المعتزلة، ليس للرافضة حظ منه ولا يبلغه علمهم» (الانتصار ص 114) (1).

إن الحديث إذن عن قيمة الخبر ومصدره هو امتداد لمسألة تأسيس الإسلام، تأسيسه كنص أولاً والقرآن نفسه خبر. فكيف تأسس متن القرآن إذن؟ بالنسبة للنبي محمد ﷺ لم يترك متناً للنص القرآني من جهة ولم يرتب السور والآيات وهذا المجتمع يريد تأسيس «ملة» أو «أمة» الإسلام. يريد هذا المجتمع تحقيق الإستخلاف. كان لزاماً إذن أن يتأسس الإسلام كنص أولاً لأن مصدر التشريع لكل شيء في «دار الإسلام» هو الذي سيتحول إلى نص، خاصة أن العقل «ليس بشارع» إذن كان ضرورياً البداية من هنا: تأسيس النص القرآني وتثبيتته (2).

لذا ستطرح مسألة متن الوحي ومسألة الرواة والتميز المنهجي بين حقيقة الخبر الشاذ والخبر الموجب للعلم. كان هذا الحديث المنهجي مصدراً للخلاف إذن (3).

(1) نعود أيضاً إلى الخياط، الانتصار، ص 71 و 72. وص 113.

(2) يعتبر شيخ الرافضة وعالمها هشام بن الحكم من المتأثرين بالديسانية. بل كان على اتصال بأحد الديسانية وهو أبو شاكر (180م) وللديسانية تاريخاً تأثيراً على ماني (277م). من هنا نرى أسباب العلاقة المزعومة بين الرافضة والديسانية، ونرى كل هذا مع المانوية، ونفهم لماذا كان ابن الراوندي يتخذ أيضاً قناع الرافضة في مجادلاته للمعتزلة. نعود إلى الصفحة 37 من الانتصار.

Regis Blachère: Introduction au Coran p.4 et après 2ème ed. G. P. Maisonneuve et Larose, Paris 1977. (3)

إن القول بـ «الخطأ» في منهجية النقل يؤدي إلى تفجير زلزال في النقل كمنهج للخبر، هل يقيم علماً موثقاً به، وبالتالي يخلخل ثوابت الإسلام وأقصد الفقه والكلام على الخصوص. لأن السؤال: على ماذا تأسس الإسلام كمفاهيم وكأصول وكنص عبر التاريخ؟ لقد تأسس عبر الخبر وتناقله. والمصدر الأول للنقل هو النبي محمد ﷺ من هنا سلطة الناقل وحجيته تطرح للمحك. بل إنه على النقل والخبر تأسس الخيال الديني الإسلامي عند أهل السنة خاصة، وكذا بداية الزمان الديني⁽¹⁾. بالنسبة للسني إن كل من يخرج عن «خبر التواتر» فهو من «أهل البدع». وأهل البدع أطلقت في الأصل على هؤلاء الذين نعتوا بالزندقة. والزنديق في الأصل مرادف للمانوي (يمكن أن نعود هنا إلى أصل كلمة Zand ومنها Zandaqa وزنديق لتتابع الدلالات التي أعطيت لهذه الكلمة عند المسلمين)⁽²⁾.

فالسؤال: ما دلالة تركيز ابن الراوندي على أفكار الرافضة وأفكار الشيعة وهو يجادل سنياً؟ إنه من قبيل سلوك المعارضة المقنعة: إن المسلم يرى أن العالم ينبغي أن يعمر إسلامياً، لكن العالم قبل الإسلام لم يكن صحراء جرداء، بل كانت هناك ثقافات وأديان في جل المناطق التي أسلمها غير أننا نجد ابن الراوندي باعتباره مانوياً يوظف تراكماً رمزياً متعدد الروافد وخاصة تلك التي كونت الحنين La Nostalgie إلى ثقافة الفرس وإيران والهند. كما أن ابن الراوندي يستعمل عدة أقنعة ضد المعتزلة تارة يظهر معتزلياً وتارة أخرى يظهر كشيوعي أو كرافضي. ونحن نعرف ما للشيعة من خلاف مع الإسلام السني. ونعرف أيضاً العلاقة بين الغلاة والمعتقدات الديصانية، وما للديصانية من تأثير على المانوية وكل هذه المعتقدات هي في خلاف جذري مع الإسلام السني.

أما في كتابيه «كتاب التاج» و«كتاب الزمرد» الذي يطعن فيه ابن الراوندي على الرسل، وبوضعه فيه باباً عنونه: «على المحمدية خاصة» فيظهر ابن الراوندي كمروج وكمعتقد بالمانوية⁽³⁾.

(1) الخياط الانتصار ص 113 وما بعدها، ص 99 وما بعدها. نقرأ النص ص 101 و 102.

(2) G. Monnot: Penseurs p.98

(3) الخياط: «الانتصار» ص 123، ص ص 30، 31 وما بعدها.

يكشف ابن الراوندي إذن كل ما من شأنه أن يكون وسيلة للجدل والمعارضة الرمزية: إذ كان يركز بالأساس على مصادر الخلاف السني / الشيعي وخاصة مسألة الخبر كيف يفهمها الشيعي وكيف يتمثلها السني وما لهذا من جرح في تاريخ الإسلام: الصراع الذي يُزعم أنه حدث إثر إلغاء مصداقية متن وخبر الإمام علي، من طرف الخليفة عثمان وما قام به الحجاج وجماعة من الرواة من عمل ترسيم وتأسيس المتن الذي كان إسناده يمتد عبر السلسلة الممتدة من النبي فأبي بكر، عمر، حفصة، عثمان، الحجاج وجماعة الرواة التي نظمها، وذلك بإلغاء الإمكانات الأخرى للروايات. فهذه العملية إذن تمت على الإلغاء في نظر الخصوم. وكل اعتراف برواية فهو في حد ذاته قمع لروايات أخرى ممكنة. ولا يصدر مثل هذا العمل إلا عن سلوك محصن بسلطة⁽¹⁾.

سيوظف ابن الراوندي إذن جميع الأقنعة وجميع الواجبات، وجميع المزايم لمعارضة مشروعية القول المعتزلي⁽²⁾. الجدل إذن بين المعتزلة كصورة رمزية مثلت لزمان ديني تأسس نظراً وسياسياً في القرن الثاني والثالث الهجري وبين ابن الراوندي كرمز يكشف صورة رمزية أخرى تؤسسها روافد عقائدية متعددة ومخالفة جذرياً لإسلام المعتزلة. إنها أفكار وعقائد المانوية والثنوية والدهرية والرافضة⁽³⁾، هذا بالإضافة إلى الأفكار الشيعية.

(2) المعتزلة، ابن الراوندي ومسألة التناسخ⁽⁴⁾ ومفهوم النفس:

إن القول بالتناسخ أو ما يحيل إليه كالقول بالتشبيه، قول يستفز التصور الديني الذي أسسه المعتزلة وأصبحوا يعيشون بناء عليه، كيف نفسر ذلك؟

(1) Regis Blachere: Introduction au Coran P. 304

(2) الخطاط: «الانتصار» ص 102، ص 116، 117.

(3) الخطاط: «الانتصار» ص 35 وما بعدها. البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 255، 256، منشورات دار الآفاق الجديدة/ بيروت.

(4) البغدادي: الفرق ص 253 وما بعدها.

إن مفهوم التناسخ يحيل إلى تصور معين حول النفس أو الروح: إن القول بالتناسخ يقول بأبدية الروح أو النفس. ومع هذا القول تصبح مسألة علاقة النفس بالبدن ومسألة الموت والآخرة، كما يفهمها المسلم، مجالاً للنقاش⁽¹⁾.

فكرة التناسخ أيضاً لها امتداد للأديان الفارسية والهندية القديمة تلك التي تؤمن بإمكانية حلول الألوهية في البشر أو الكشف عن البعد الإلهي في الإنسان عن طريق معرفة غنوصية. إن القول بهذه الفكرة يوسع من مفهوم القداسة الدينية الإلهية: إذ سيصبح للألوهية امتداد بشري وربما لما كان يردد ابن الراوندي فكرة «على صورة الله» كان يحاول تمرير الأصول الثقافية التي كان مقتنعاً بها: الأصول الدينية الفارسية خاصة⁽²⁾.

إذا اعتقدنا بأن الإمامية كما يفهمها الشيعة، هي امتداد للألوهية وللقداسة، أو بإمكانية اكتشاف البعد الإلهي في الإنسان، فكيف ستطرح مسألة الموت وإن الألوهية أبدية؟ أبدية النفس أو الروح إذن تؤدي إلى وجود للموت ولا معنى للشواب والعقاب ولا معنى للآخرة وللأنبياء ورسالاتهم، خاصة، وإن الاتصال بالألوهية سيتم عبر معرفة غنوصية. فلا حاجة إذن إلى وسائط لمعرفة ما هو الهي.

هكذا نلاحظ أن أمر هذه المجادلة المعتزلية مع أصحاب الأديان الأخرى كان ينبغي لنفسه أن يكون اختلافاً دينياً لكن بالرغم من ذلك فإنه في الواقع أكثر من كونه اختلافاً على مستوى المعتقد: إنه اختلاف ثقافي وأيديولوجي أيضاً. أو أكثر من هذا: إنه اختلاف على مستوى المقدس. أما استراتيجية هذه المجادلة والصراع فكانت قهر الاختلاف المتعدد (إذ الاختلاف قد يكون باللغة أو بالأصول الثقافية، أو أيديولوجياً إما بالعرق أو باللون...) قهر الاختلاف والتعدد من أجل الدمج والوحدة.

(1) الخياط: «الاتصاف» ص 34، 35، وص 105، 106، 107.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 61، وج 2 ص 55، 54 كلها صفحات حول مصدر فكرة التناسخ وعلاقتها بالصابئة والحرثانية. والبغدادى: الفرق ص، 214، 215، 255، 256.

كذلك لم تكن هذه المجادلة تريد وضع أدب مقارن للأديان، إذ المعتزلة لم تكن على اطلاع دقيق بتاريخ وأفكار هذه الأديان الكتابية.

كما أنه لم تكن وضعية الإسلام مهددة حتى يتطلب الأمر كل هذا الجهد المعتزلي للرد على أصحاب المعتقدات المانوية كما كان الشأن بالنسبة للمسيحية والمانوية.⁽¹⁾ هذا ونشير إلى أنه في عهد المعتزلة لم تعد هذه العقائد شائعة إلا في صورة أفكار تعيش بناء عليها نخبة من مداولي الثقافة الكتابية. لهذا نقول إن مواجهة المانوية لم تكن قضية عامة أمام الإسلام بل كانت قضية نخبة تتداول هذه الأفكار المانوية مع نخبة تأسست كلمتها سياسياً⁽²⁾.

من هذه النخبة من كانت له مكانة ثقافية كالشاعر بشار بن برد: «كان بشار بن برد (168م) على صعيد الكتابة الشعرية الوجه الأول، الأكثر بروزاً لهذه الحداثة، فهو يعتبر أول المحدثين بالمعنى الإبداعي، ممن خرجوا على ما سمي بـ «عمود الشعر العربي». ولذلك فإن الجدل الذي أثير حوله مهم جداً (...). قيل عن بشار إنه: أستاذ المحدثين ... من بحرته اغترفوا، وأثره اقتفوا (...). فقد رفض بشار التقاليد الاجتماعية وبعض الأفكار الدينية السائدة، فسخر منها وشكك فيها، من جهة وبشر من جهة ثانية، باللذة (...). ومن هنا ولد شعره معركة تدور حول التحرر الجنسي أدت إلى أن يحاربه رجال الحديث ويحرضوا الدولة عليه، وإلى أن ينجحوا أخيراً في حمل الخليفة المهدي على قتله»⁽³⁾.

ومن هذه النخبة من كان متضلّعاً في ميدان كتابة الدولة كابن المقفع (139هـ) وأبي عيسى الوراق صديق ابن الراوندي (250هـ) وحمّاد عجرد (161هـ) الذي مات هو الآخر مقتولاً وكان على اتصال بابن المقفع⁽⁴⁾.

(1) Pauport, Paul: Dictionnaire des Religions: Les Manicheismes ed. Puf.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، الجزء الخامس، ص 10 وما بعدها.

(3) أدونيس: الثابت والمتحول، الجزء 3: صدمة الحداثة. دار العودة. بيروت 1979.

(4) G. Monnot: Penseurs P. 53.

كل هؤلاء كانوا معروفين كلمة واحدة بمناوئتهم من جهة وبمكائتهم الثقافية⁽¹⁾ وباتقانهم لوظائف الدولة والمجالس من هنا كان صدامهم العنيف مع مثقفي الإسلام في القرن الثاني والثالث الهجري، بحيث إنه لو كان أمر هؤلاء هيناً لكان يكفي أن يتخذ في حقهم الموقف الديني أي لكان يكفي اعتبارهم أهل شرك من جهة؛ ولم تكن قضايا الإسلام الأساسية كالنبوة والتوحيد وخلق العالم لم تكن هذه القضايا مشار نقاش عمومي من جهة ثانية حتى يكون تدخل مثقفي الدولة الإسلامية آنذاك أمراً ضرورياً للجدل والمناقضة.

غير أن هذا النقاش مع متداولي خطاب المانوية ظل محصوراً بين النخبة التي كانت تتصارع من أجل الصدارة العلمية المستندة على الجاه والنفوذ داخل مؤسسة الدولة العباسية. وبما أن الأمر كذلك هل كان من الممكن أن يتطور «أدب المناقضة» إلى تأسيس تقليد في النقد الديني أو أدب مقارن للأديان؟ هل كان ذلك ممكناً والمسلم يتحدث من موقف دين ودولة قوية آنذاك. أمام هذا الوضع هل كان ممكناً أن تطرح مسألة التسامح الديني؟ أسئلة تطالب بمزيد من البحث.

(1) ابن النديم، الفهرست ص 472 وص 473.

المراجع العربية.

- الخياط «الانتصار» بحوث ودراسات، معهد الآداب الشرقية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957.
- ابن النديم: «الفهرست» دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
- الشهرستاني: الملل والنحل، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
- البغدادي: الفرق بين الفرق: منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- الماوردي: الأحكام السلطانية: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- القاضي عبد الجبار: «المغني» الجزء الخامس، تحقيق محمود الخضيرى. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة بإشراف طه حسين.
- القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج 1 - 2، تحقيق عبد الكريم عثمان. بيروت.
- مونتغمري وات: الفكر السياسي الإسلامي. ت صبحي حديدي، دار الحداثة، بيروت.

المراجع الأجنبية

- G. Monnot: Islam et religions.
- G. Monnot: Penseurs Musulman et Religions Iraniennes. Maisonneuve et Larose.
- H. Laoust: L'Heresiographie Musulmane sous Les Abbasides In: Cahiers de Civilisation Medieval T. 10.

Les Schismes dans l'Islam. Payot 1983.

Pellat (C): Etapes de la decadence culturelle in: classicisme et declin culturel dans L'Histoire de L'Islam G. Q. Maisonneuve et Larose 1977.

- H. S. Nyberg: مقدمة بالفرنسية لكتاب «الانتصار»

Deux Repreuves; Ibn Al - Arawandi et Amr Ibn Ubaid in calssicime et Declin culturel dans L'Islam. G. Q. Maisonneuve et Larose, Paris. 1977.

- Sourdel (Dominique): L'Islam Midieval. Chap V: Islam et ordre social.

- Gabrieli (F): La Zandaqa Au 1^{er} sc. Abbasside In l'e'laboration de L'Islam (Colloque de Strassbourg) Puf. Paris.

- Encyclopedie de la Pleade: Histoire des Religions. Paris 1972.